# Le Taoïsme sans Tao.

## Une interprétation psychologique du Dr C. G. Jung.

---

> L'homme est un éphémère au regard du Ciel et de la Terre ; mais au regard du *Tao*, le Ciel et la Terre ne sont qu'une bulle d'air et une ombre.
>
> *Le Secret de la Fleur d'Or du Suprême Un.*

Le Dr C. G. Jung, de Zurich, qui est, avec MM. Freud et Adler, une des personnalités les plus en vue de la psychiâtrie dite psycho-analytique, a fait connaître son interprétation de la pensée taoïste dans un long « commentaire » mis en tête de la traduction allemande, parue il y a un peu plus d'un an, de l'ouvrage chinois *Le Secret de la Fleur d'Or du Suprême Un.* Dans l'avant-dernier numéro de cette revue, nous avons consacré un article à cet ouvrage, dont nous avons donné quelques extraits.

M. Jung n'est pas métaphysicien et ne veut pas entendre parler de métaphysique. Comme la pensée et toute la vie de l'Oriental sont dominées par une certaine conception de la réalité dernière et par les principes qui en découlent plus ou moins directement, on se demande avec curiosité ce que peut être une interprétation non-métaphysique d'une doctrine à base métaphysique. Cette interprétation, qui est celle d'un médecin psychiâtre, est, comme on peut le devi-

ner, psychologique et même psycho-analytique. Avant d'en parler, néanmoins, il ne sera pas inutile de dire quelques mots de ce que l'on pourrait appeler l'agnosticisme de M. Jung, puisque c'est cet agnosticisme qui l'a conduit à proposer une interprétation nouvelle du Taoïsme.

## I. — Le rejet de la métaphysique.

A diverses occasions, M. Jung mentionne l'ignorance extraordinaire de l'Occident à l'égard de la pensée orientale et la facilité avec laquelle nous autres modernes traitons de contes de nourrices tout ce qui, dans cette pensée, ne s'ajuste pas aux cadres de notre mentalité ; mais, sur le sujet de la connaissance métaphysique, il est catégorique et affirme sa position de manière à ne laisser place à aucune incertitude : « Mon admiration des grands penseurs orientaux est aussi indubitable que mon attitude à l'égard de leur métaphysique est peu respectueuse. Je les soupçonne notamment d'être des psychologues s'exprimant par symboles (*symbolische Psychologen*) et auxquels on ne saurait faire de plus grand tort que de les prendre au mot. Si c'est réellement de métaphysique qu'ils ont voulu parler, alors il n'y a plus aucun espoir de les comprendre » (p. 66). Voilà qui est net, et il faut être reconnaissant à M. Jung de s'exprimer aussi clairement. Nous croyons d'ailleurs que la grande majorité des savants occidentaux n'hésiterait pas à contresigner une pareille déclaration.

Si l'opinion de M. Jung au sujet de la connaissance

métaphysique est ainsi très claire, il est moins facile de se rendre compte des raisons sur lesquelles elle repose. Dans la phrase qui précède le passage que nous venons de citer, M. Jung reproche à la métaphysique d'être quelque chose qu'on ne peut « se représenter » *(unvorstellbar)*. Il n'y a rien à répondre à ce reproche, si ce n'est qu'il pourrait être adressé à toute science quelle qu'elle soit ; car, si nous ne nous trompons, il n'y a de science que du général, et il n'y a de représentation que du particulier. Certaines représentations particulières peuvent servir de « supports » à l'esprit, pour l'aider à concevoir certaines idées générales, mais elles ne sauraient évidemment être confondues avec elles. Et, si l'on ne peut se représenter l'Universel, objet de la métaphysique, on ne peut se représenter davantage, ni une dérivée mathématique, ni l'année 653 ap. J.-C., ni l'humanité, ni même l'« inconscient collectif » de M. Jung, idée dont il sera question plus loin.

Dans la même section, M. Jung parle assez souvent de l'expérience et en des termes tels que l'on peut se demander s'il n'est pas purement et simplement un empiriste. L'empirisme a été assez longtemps considéré — en France du moins — comme une théorie assez peu sérieuse et les professeurs de philosophie ne manquaient pas d'en faire ressortir le peu de consistance. A ceux qui n'osaient pas encore s'en recommander, Kant a fourni un refuge, où à vrai dire on se trouvait assez mal à son aise, mais qui a permis d'attendre un nouveau recul dans les conceptions philosophiques courantes. Aujourd'hui les profes-

sions de foi empiristes des savants ne se comptent plus et l'expérience est constamment présentée comme la source unique de toute connaissance possible. Situation d'autant plus paradoxale que la science moderne, dans toutes ses branches, fait appel à des connaissances qui ne sont point dérivées de l'expérience, à savoir les connaissances mathématiques ; elle fait même de ces connaissances une utilisation si importante que, suivant certains, il n'y aurait de science que de « ce qui se compte et se pèse ». Une pareille contradiction entre la théorie et la pratique, cependant, ne trouble personne et l'on ne se demande pas davantage comment une accumulation de « faits » expérimentaux, d'ailleurs aussi nombreux que l'on voudra, mais tous contingents et divers, pourrait jamais satisfaire aux besoins fondamentaux de l'esprit, qui sont la nécessité et l'unité.

Nous n'insisterons pas, néanmoins, sur la théorie empiriste, car, dans une autre section de son introduction, le Dr Jung définit comme n'étant pas « scientifique » tout problème qui est « au delà de la capacité humaine de perception et de jugement et par là-même au delà de toute possibilité de démonstration » (*jenseits des menschlichen Wahrnehmungs-und Urteilsvermögens und damit jenseits aller Beweismöglichkeit*) (p. 42). Cette thèse, même entendue comme ne dépassant pas le rationalisme, marque déjà un très grand progrès sur l'empirisme. Par les mots « et de jugement », voilà les mathématiques restituées dans leurs droits de connaissance légitime. D'ailleurs comment le théoricien de l'« inconscient collectif », c'est-à-dire de

quelque chose qui, par définition même, échappe à toute expérience possible, pourrait-il être lui-même un empiriste (1) ? Mais le rationalisme est encore insuffisant, il faut aller plus loin, et c'est aussi ce que fait M. Jung : par « capacité humaine de jugement », il n'entend pas seulement les facultés de compréhension données à l'être humain en tant qu'individu, mais aussi celles qui dépassent le domaine individuel. Au sujet de la conception chinoise de *Hounn*, il écrit en effet ce qui suit : « Le terme *Logos* paraît être ici (pour traduire le mot chinois *Hounn*) particulièrement bien approprié, en ce qu'il implique l'idée d'un être universel : or la clarté de la conscience et la raison (*Vernünftigkeit*) de l'homme ne sont rien de particularisé, mais bien quelque chose d'universel ; elles ne sont rien d'individuel, mais, au sens le plus profond du terme, quelque chose de surindividuel, en contraste complet avec l'« *anima* », qui est un démon individuel et qui se manifeste tout d'abord par les caprices les plus individuels (d'où le mot « animosité » !) (pp. 52-53) (2). On remarque que cette phrase, qui appellerait d'ailleurs plusieurs réserves, ne contient rien moins que la conception hindoue de *Buddhi*, l'intelligence supérieure, faculté d'ordre universel — conception qui évidemment n'est pas exclusivement hindoue, puisqu'on la retrouve aussi nette en Chine

1. Il est à noter qu'à la page 68 de son travail, M. Jung défend la " réalité „ de l' " âme „ et oppose cette dernière au " monde de l'expérience „ (*erfahrbare Welt*).

2. Au sujet de *Hounn* et de l'*anima*, cf. notre article dans le n° de février 1931, pp. 93 et 105. Afin de ne pas dérouter le lecteur par un nouveau vocabulaire, nous avons traduit *persönlich* par individuel, ce qui ne dénature pas la pensée de l'auteur.

et en Grèce. L'idée qu'il y a en l'homme quelque chose d'ordre universel, quelque chose qui par conséquent dépasse le simple individu, est une idée extrêmement importante. Car, ainsi que M. René Guénon le faisait observer ici récemment, « la connaissance métaphysique, au vrai sens de ce mot, étant d'ordre universel serait impossible s'il n'y avait dans l'être une faculté du même ordre, donc transcendante par rapport à l'individu » (1). Dans ce cas, en effet, toute assertion métaphysique serait, comme le dit M. Jung, une « tentative enfantine pour saisir ce qui est hors de notre portée » (*kindischer Uebergriff*) et la marque d'une « présomption ridicule » (*lächerliche Anmassung*), pour ne pas dire une « simple absurdité » (*barer Unsinn*) (2). Mais, dès que l'on admet dans l'être humain une faculté de connaissance d'ordre universel, on reconnaît par là-même la possibilité d'une connaissance métaphysique. Il n'y a plus sous ce rapport aucune difficulté.

Si M. Jung rejette la métaphysique, ce n'est donc pas pour des raisons de principe. Reste que ce soit pour des raisons contingentes et accidentelles. La principale de ces raisons est sans doute que M. Jung n'a jamais rencontré de doctrine métaphysique satisfaisante. Il est en cela dans la même situation que la plupart des Européens. Un enseignement

1. *Les limites du mental*, dans le n° de novembre 1930, p. 794.

2. On pourrait se demander cependant si, dans ce cas, l'idée même d'une assertion métaphysique pourrait venir à l'esprit et si le fait que l'homme se pose parfois des questions d'ordre métaphysique n'est pas justement la preuve qu'un certain contact conscient avec l'Universel — si léger et si difficilement saisissable soit-il — ne lui est pas refusé.

proprement métaphysique n'existe nulle part en Occident : la pensée européenne moderne, ou bien reste nettement en deçà de l'Universel, comme dans les théories scientifiques et philosophiques ; ou bien, lorsqu'elle rencontre cette idée, par exemple dans la théologie chrétienne, se borne à la mentionner, sans lui donner jamais toute sa valeur ni en tirer toutes les conséquences qui y sont impliquées : ce qui veut dire qu'elle ne la comprend pas véritablement (1). Quant à dégager des livres orientaux l'enseignement métaphysique qui s'y trouve contenu — souvent d'une façon très apparente — il faut bien croire qu'un pareil travail n'est pas aussi aisé qu'il le paraît ; car, en fait, malgré l'important travail de dépouillement accompli par les orientalistes, on compte les très rares Européens qui ont exposé des idées métaphysiques asiatiques d'une façon vraiment satisfaisante pour l'esprit et qui ont fait comprendre comment des être doués d'intelligence et de discernement avaient pu les accepter. Et encore faut-il ajouter que ces quelques auteurs ont tous été, d'une façon ou d'une autre, à l'école des Orientaux. A tous les autres, ou à presque tous les autres, le contenu des livres orientaux a paru en général tellement étrange et incompréhensible qu'ils n'ont pu s'empêcher d'y voir les divagations d'une pensée « primitive », à laquelle, dit-on, le principe de contradiction lui-même serait étranger (ce qui serait bien en effet le comble de la

1. Dans tout cet alinéa, nous abordons des questions qui appelleraient d'assez longs développements. Mais il suffira de renvoyer le lecteur que ces questions intéresseraient à l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* de René Guénon.

« primitivité »), et qu'ils ont rabaissé au niveau de « croyances » populaires des théories dont le caractère abstrus et savant était souvent manifeste. Ces dernières interprétations, tout occidentales, de l'Orient, sont certainement les seules auxquelles M. Jung se soit arrêté — à supposer même que les autres lui soient connues : aussi est-il impossible de considérer son opinion sur les conceptions métaphysiques du Taoïsme autrement que comme un jugement provisoire, qu'il pourrait être appelé, dans d'autres circonstances, à réviser lui-même.

## II. — La théorie psychologique du Dr Jung.

Cette question préjudicielle maintenant examinée, nous pouvons aborder les idées positives de M. Jung et son interprétation de l'Orient. Pour ce psychologue, la conscience individuelle repose sur un substratum commun à toute l'humanité et qui est l'« inconscient collectif ». « Sans aucun doute, la conscience procède originairement de l'inconscient ». M. Jung précise que cet « inconscient » ne consiste pas en éléments susceptibles de conscience, mais en « dispositions latentes à certaines réactions identiques » et il ajoute que « le fait de l'inconscient collectif est simplement l'expression psychique de l'identité de structure du cerveau, identité supérieure à toutes les différences de race » (p. 16). On voit tout de suite que ce prétendu « collectif » est en réalité du « général » ; mais ceci n'est qu'une ques-

tion de mots (1). L'inconscient collectif se manifeste par certaines exigences instinctives, qui sont en dehors du champ de la conscience claire de l'homme et dont celui-ci ressent seulement les effets et les contrecoups. Pendant longtemps, la vie de l'homme était beaucoup plus instinctive qu'elle n'était consciente, aussi ces exigences obscures recevaient-elles pleine satisfaction et elles s'extériorisaient librement, sous forme notamment de « mythes » et de symboles (2). Au cours des derniers siècles, cependant, la « Science » est apparue, provoquant un développement anormal de la vie consciente et détruisant l'équilibre, conservé jusqu'alors, entre celle-ci et la vie instinctive. Mais, si l'inconscient collectif a été négligé et méconnu, il n'a pas été supprimé pour cela ; ses moyens normaux de manifestation lui manquant, il réclame satisfaction par des réactions violentes et déréglées, par ces névroses et ces troubles de toute sorte dont l'humanité présente est tout particulièrement affligée. Il faut donc rendre à la vie instinctive ses droits, il ne faut plus rougir de « vivre ses instincts», il faut cesser de les réprimer et de

1. En revanche, on pourrait observer que la relation établie entre l'inconscient collectif et l'identité de structure des cerveaux est une idée matérialiste. La psycho-analyse revendique cependant, dit-on, le mérite d'avoir inauguré une méthode proprement psychologique, en rendant pour la première fois justice à la réalité de l'âme. Nous avouons ne pas apercevoir comment les deux idées peuvent être conciliées.

2. Comme on le voit, M. Jung est loin d'attribuer aux tendances sexuelles, comme le fait Freud, un rôle prépondérant En particulier, la théorie freudienne du « refoulement » (*Verdrängung*) lui paraît impliquer une méconnaissance de la réalité propre de l'inconscient. En fait cependant, comme on va le voir, M. Jung n'en admet pas moins qu'il existe une opposition assez marquée entre les conceptions morales (en particulier celles du Christianisme) et les exigences de l'inconscient.

les refouler, comme dix-neuf siècles de vie chrétienne et d'ascèse exagérée nous ont trop bien appris à le faire. En même temps notre esprit, loin d'en être obscurci, en sera rendu plus libre et plus apte à sa tâche. Si les Taoïstes ont réussi à tourner à ce point leur regard vers l'intérieur, à se détacher si bien du monde, n'est-ce pas « parce que ces hommes avaient satisfait dans une telle mesure aux exigences instinctives de leur nature que peu de chose alors, sinon plus rien, les empêchait de contempler l'essence invisible du monde ?... Le regard vers le spirituel ne serait-il pas rendu libre lorsqu'on observe la loi de la Terre ? » (p. 13). « Vécue avec un abandon total, la vie donne un pressentiment du Soi, de l'être personnel » (p. 34). « A quoi sert une morale qui détruit l'homme ? » (p. 19).

Nous verrons comment M. Jung retrouve, ou croit retrouver, cette théorie dans le Taoïsme. Disons tout de suite de quelle façon, assez curieuse, la plupart des rapprochements qu'il propose lui ont été suggérés. Lors de leur examen psycho-analytique, certains de ses malades ont révélé le fond obscur de leur âme en dessinant, décrivant ou même dansant des figures qui rappellent parfois assez fâcheusement certaines illustrations aujourd'hui à la mode chez les occultistes allemands — figures que M. Jung ne craint pas d'appeler *(horresco referens !)* des *mandalas* européens (1). La brochure donnant à la fois les reproductions, et d'un

1. Un *mandala* est un instrument rituel, employé notamment lors de l'invocation d'une divinité. C'est un ensemble de figures tracées à l'intérieur et autour d'un cercle (le sens propre du mot sanscrit *mandala* est cercle, rond, disque).

beau *mandala* thibétain, et de dix « *mandalas* européens,le lecteur est à même de faire la comparaison. Dans ces « *mandalas* européens », M. Jung a reconnu, comme on le verra plus loin, certains des symboles du texte de la *Fleur d'Or*. Or, comme tout symbole est pour lui l'expression de quelque chose qui se trouve dans l'inconscient, il s'est demandé naturellement s'il n'y avait pas un rapport entre les expériences faites par ses malades et les états auxquels parviennent les Taoïstes, grâce à la méthode de concentration exposée dans le livre de la *Fleur d'Or*.

Voyons à quels résultats ses recherches l'ont conduit.

## III. — Le Tao.

Toute doctrine comporte des idées d'importance très différente, les unes étant profondes et essentielles et les autres ne représentant que des applications plus ou moins éloignées. L'intelligence de la doctrine suppose naturellement celle de la hiérarchie suivant laquelle ses diverses parties sont ordonnées, hiérarchie à laquelle toute exposition et toute interprétation sérieuse doit se conformer. C'est ainsi, par exemple, que les théorèmes de la géométrie sont, pour ainsi dire, suspendus les uns aux autres et qu'on n'en saurait modifier l'ordre arbitrairement.

On contestera difficilement que l'idée fondamentale, « centrale » du Taoïsme soit celle du *Tao*. Qu'est-ce donc que le *Tao* ?

Pour le découvrir, M. Jung étudie la composition du

caractère *Tao*, qu'il traduit par « voie consciente » et interprète comme l'union de la « conscience » et de la « vie ». Cette interprétation est appuyée sur quelques phrases du livre de la *Fleur d'Or* et du *Hoei Ming King*, phrases dont la plupart d'ailleurs ne contiennent même pas le mot *Tao*. Pareil procédé serait admissible, s'il s'agissait d'un de ces termes obscurs appartenant à des langues disparues et sur le sens desquels on est réduit à des hypothèses ; mais tel n'est pas le cas ici, car le mot *Tao* a été expliqué très clairement par de nombreux auteurs taoïstes. Or, lorsqu'il s'agit du sens d'un mot chinois, le témoignage des Chinois a indéniablement une autorité plus grande que les suppositions d'un savant européen, même célèbre. Que disent donc du *Tao* les auteurs taoïstes ?

« Maître *Lu-Tsou* dit : Ce qui subsiste par soi, c'est ce qu'on appelle le *Tao*. Le *Tao* est sans nom et sans forme. C'est l'Etre unique, l'Esprit primordial unique... Au regard du *Tao*, le Ciel et la Terre ne sont qu'une bulle d'air et une ombre... L'Esprit primordial est au delà de toute dualité. Là est le lieu d'où le Ciel et la Terre tirent leur existence. » Le lecteur reconnaîtra le texte même du livre de la *Fleur d'Or* (1). A ces citations, nous pourrions en joindre beaucoup d'autres, tirées d'auteurs taoïstes d'époques très différentes, mais nous ne pensons pas que le sens du mot *Tao* puisse être sérieusement discuté. Partout il est dit que le *Tao* est ce qui était « avant que les fondements du

1. Cf. notre article dans le n° de février 1931, pp. 102 et 103.

Ciel et de la Terre ne fussent posés », que c'est l'Origine unique de tous les êtres. Le *Tao* est informel, intemporel, non affecté par les événements du monde et indéfinissable autrement que d'une façon négative. Tout cela est clairement expliqué, souvent répété et ne laisse place à aucune interprétation « symbolique » ni à aucun sens caché. Le *Tao* est un principe *métaphysique*, c'est la réalité suprême. C'est aussi pourquoi l'idée du *Tao* est l'idée fondamentale, l'idée première du Taoïsme: car, la pensée n'ayant de valeur que si elle est « conforme à la réalité », il faut bien que ce qui est principiel dans l'ordre de la réalité soit aussi principiel dans l'ordre de la pensée.

Pour M. Jung, cependant, le *Tao* est fort loin d'être un principe métaphysique : c'est l'union de la « conscience » et de la « vie », ces deux termes étant entendus dans un sens non seulement humain, mais psychoanalytique : la « conscience » est la conscience claire de l'homme, petit îlot perdu au milieu de l'immense « inconscient collectif », et la « vie » est ce même « inconscient collectif » (1) ; le *Tao* est la méthode psycho-analytique, par laquelle les éléments insatisfaits et perturbateurs de l'inconscient sont pour ainsi dire extraits de cet inconscient, révélés au pauvre psychopathe qui ignorait auparavant la vraie cause de sa maladie, et rendus ainsi inoffensifs.

L'écart, on le voit, est grand entre le *Tao* des Taoïstes et le « *Tao* » de M. Jung. Pour le combler, cet au-

1. C'est du moins ce qui ressort clairement de certains passages (cf. ce qui est dit de la « conscience déracinée », p. 18 et 30, et le second alinéa de la page 60). A la page 34, cependant, M. Jung oppose l' « inconscient » à la « vie ».

teur explique que le *Tao*, ou union de la « conscience » et de la « vie », implique la concentration de l'attention sur la « région la plus intérieure » de l'âme, sur la région « sacrée », qui est « l'origine et la fin de l'âme » et qui contient l'union, perdue et recherchée, de la vie et de la conscience (p. 35). En effet, une fois les exigences de l'inconscient reconnues et acceptées, une fois l'accord établi dans la mesure du possible entre la conscience et les instincts, « le centre de gravité de la personne tout entière n'est plus le moi (*das Ich*), qui n'est que le centre de la conscience, mais c'est pour ainsi dire un point virtuel entre le conscient et l'inconscient, que l'on pourrait appeler le Soi (*das Selbst*) ». Ainsi naît la conscience « détachée » (p. 60).

Laissons de côté la question de savoir ce que valent toutes ces affirmations et reconnaissons qu'ici M. Jung fait un pas vers le *Tao* des Taoïstes. Mais il faut ajouter qu'il n'en fait qu'un. Il est vrai que le *Tao* est intérieur à tout être et qu'en lui toute dualité est abolie. Mais il n'en résulte pas que tout ce qui est intérieur à l'être et tout ce en quoi une dualité disparaît soit le *Tao*. On peut « descendre en soi-même » plus ou moins profondément : on n'a pas atteint le *Tao* parce qu'on a dépassé les limites de son individualité et à plus forte raison en est-on encore immensément loin lorsqu'on s'est contenté de rétablir l'harmonie entre les exigences de la conscience et celles de l'inconscient. Le *Tao*, rappelons-le encore une fois, est la réalité *dernière*, c'est le terme *ultime* de l'introspection, c'est « ce qui n'a rien au-dessus de soi ». Or

l'idée d'une réalité dernière est évidemment une idée de métaphysicien, ce n'est pas une idée de psychologue ; et c'est pourquoi M. Jung, en s'obligeant à n'être qu'un psychologue, se retire la possibilité de nous expliquer ce que c'est que le *Tao*, et même celle d'employer légitimement ce terme.

M. Jung — insistons sur ce point — ne peut appeler « Tao » l'union de la « conscience » et de la « vie » que s'il montre en même temps que tout ce que les auteurs chinois nous disent du *Tao* s'applique aussi à cette union : qu'elle est la Cause universelle, le Principe unique, éternel et transcendant, l'Absolu dans tout ce qu'il a d'indéfinissable. C'est incontestablement le droit de M. Jung de refuser de s'engager dans cet ordre de considérations ; mais alors toute raison disparaît d'identifier l'union de la conscience et de la vie et le *Tao*. Au cours des soixante-sept pages, où M. Jung présente le Taoïsme à la pensée européenne, l'idée chinoise du *Tao* n'apparaît que pour être immédiatement écartée : n'hésitons donc pas à déclarer que M. Jung nous offre un Taoïsme sans *Tao*.

## IV. — Le Retour au Tao et la Fleur d'Or.

Il y a,il est vrai,dans le livre de la *Fleur d'Or* d'autres idées que celle du *Tao* : il y a notamment l'idée du Retour à l'Origine et l'idée, connexe à celle-ci, du « corps spirituel », de la Fleur d'Or ou Embryon. L'idée du Retour, de l'« Union au Principe », qui, chez *Tchoang-Tzeu*, par exemple, ou plus tard dans le

*Penn-K'i-King*, est exprimée avec tant de relief et qui est aussi rappelée clairement, et à diverses reprises, dans le traité de la *Fleur d'Or*, cette idée n'apparaît pas dans le commentaire de M. Jung, lequel en effet pouvait difficilement en parler : car, s'il n'est pas question du *Tao*, il ne peut être davantage question du retour du *Tao*. En revanche, M. Jung nous parle assez longuement des états particuliers de « conscience détachée » ; il est vrai qu'il le fait d'une façon telle qu'il semble plutôt vouloir cacher sa pensée que la révéler : tantôt il nous apprend que la conscience est alors détachée « de la domination de l'inconscient », tantôt qu'elle l'est « du monde », tantôt qu'elle l'est de son objet, en ce sens que l'être conscient ne s'identifie plus avec ce qu'il perçoit (1) ; et enfin il explique aussi, comme on l'a vu, que le « centre de gravité » de la personne est alors transporté à « un point virtuel situé entre le conscient et l'inconscient ». La transformation psychologique qui se manifeste par ces états ne serait autre chose qu'une préparation naturelle à la mort, préparation qui commence lorsque le milieu de la vie a été atteint. M. Jung cependant n'hésite pas à assimiler la « conscience détachée » aux états, pourtant bien peu « naturels »,

1. L'identification du " sujet „ et de l'" objet „ constituerait une illusion propre aux esprits " primitifs „, illusion appelée par Lévy-Bruhl " participation mystique „. D'abord simple erreur intellectuelle, cette " participation mystique „ est ensuite présentée par M Jung comme un lien psychique, voire magique. Si le " primitif „ a le tort d' " animer „ la nature, l'homme moderne a celui de ne pas s'apercevoir qu'il est souvent " identique à ses parents „ : là l'erreur consiste à identifier, ici à ne pas identifier. On voit comme la théorie varie suivant les applications qu'il en faut tirer.

des mystiques et des contemplatifs de tout ordre et, à ce propos, il cite des passages d'auteurs aussi différents que saint Paul, Hildegarde de Bingen et Edward Maitland. Mais il y a un abîme entre les expériences que peuvent faire les patients du Dr Jung et des expériences mystiques ; et il y a un autre abîme entre de simples expériences mystiques, surtout si l'on se borne à les considérer sous leur aspect psychologique, et la Délivrance telle que l'entendent les Orientaux : à ce sujet, le livre de la *Fleur d'Or* rappelle qu'il s'agit de « quitter la voie des naissances et des morts », de « ne plus séjourner dans les trois mondes », d'arriver à l'immortalité, d'atteindre « le lieu d'où le Ciel et la Terre tirent leur existence » (pp. 115, 121 et 123). De tout cela, M. Jung s'en voudrait certainement de nous parler ; mais dans quelle situation singulière se trouve-t-il ainsi : obligé de passer sous silence les parties essentielles du texte qu'il veut nous expliquer !

Le fait que cet auteur parle à plusieurs reprises du Soi (*das Selbst*), qu'il oppose au moi (*das Ich*), ne peut faire impression sur personne. Aussi longtemps qu'il n'a pas dit que ce « Soi » est une « terminaison de l'Esprit primordial », qu'il est d'ordre universel et identique au « Grand Un », il n'a rien dit ; et il reste exposé à l'objection que ce qu'il y a de véritablement intéressant dans la pensée orientale lui a échappé et qu'il est resté en deçà d'une conception fondamentale du Taoïsme, de celle sans laquelle l'idée du Retour devient inintelligible.

Au sujet de la Fleur d'Or, M. Jung observe que ses

patients lui avaient déjà fait connaître ce symbole. On remarque en effet, au centre de certains « *mandalas* européens », soit une fleur ouverte, soit une plante qui porte une fleur, soit enfin quelque chose qui ressemble de plus ou moins loin à une fleur. L'inconscient, dit ailleurs M. Jung, devient conscient par un processus « de vie et de croissance » (p. 33). L'union de la « conscience » et de la « vie » provoque le sentiment subtil, mais très important « pour la vie et le bien-être de l'individu », qu'un être supérieur est né en nous. C'est le sentiment qu'éprouvait saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ». Ici la pensée de M. Jung doit être précisée : un pareil sentiment n'est autre chose que la reconnaissance de la réalité de l'inconscient au sein duquel le moi se trouve inclus (p. 69). Dans le « Christ » dont parle saint Paul, il faudrait donc reconnaître l'« inconscient collectif », c'est-à-dire un ensemble de « dispositions latentes à certaines réactions ».

Telles sont les analogies que M. Jung a relevées. En revanche, ce qu'on ne trouve pas clairement indiqué dans son interprétation, c'est l'idée propre du germe, de ce premier résultat en apparence insignifiant, mais qui renferme en lui la possibilité d'un développement indéfini. Il ne nous explique pas en quoi la Fleur d'Or peut être appelée un « corps spirituel », terme remarquable que nous retrouvons dans ce même chapitre XV de la première épître aux Corinthiens où saint Paul a écrit : « Car il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité et que ce

corps mortel revête l'immortalité » (1). M. Jung est muet sur « le repos et le vide du cœur », sur ce premier détachement de la « roue du monde », par lequel le Taoïste, imitant, d'abord en son âme, l'immutabilité et le « vide » du Principe, prépare la formation de l'Embryon. Il laisse de côté les textes où il est parlé de la concentration de l'esprit, dont le rôle important est cependant connu de tous ceux qui ont étudié l'Orient et dont, il est vrai, le traitement psycho-analytique, au cours duquel le malade doit au contraire s'abandonner et laisser aller son imagination, forme en Occident l'exact opposé. Il ne dit mot de la « cristallisation de l'esprit », par laquelle la Fleur d'Or est produite, ni des différentes étapes du développement de l'Embryon, ni des correspondances corporelles indiquées dans le texte taoïste. Il ne s'arrête pas enfin à l'idée de la « transmutation », idée si clairement suggérée par les symboles alchimiques du texte. Ayant supprimé l'idée du *Tao* et l'idée du Retour, qu'est-ce que M. Jung pouvait avoir aussi à nous dire de la Fleur d'Or ? Que peut-il rester d'un texte qu'une lettre morte, et sous laquelle chacun peut mettre ce qu'il veut, lorsqu'on fait systématiquement abstraction de l'esprit dans lequel il a été conçu ? M. Jung a, il est vrai, relevé une fleur dans certains « *mandalas* européens », mais toute la question est justement de savoir si on est autorisé

1. A deux reprises, M. Jung parle de la production d'un « corps psychique » (« *Hauchkôrper* », « *subtle body* ») ; mais il précise en même temps que ce corps n'est qu'un symbole exprimant le « fait psychologique » de la « reconnaissance de l'inconscient ».

à identifier cette fleur à la Fleur d'Or des Taoïstes. On comprend qu'elle ait attiré son attention et qu'elle lui ait suggéré la possibilité de certains rapprochements ; mais on s'explique mal qu'une ressemblance aussi superficielle puisse être considérée comme prouvant quoi que ce soit. Il faut ajouter que, sur dix « *mandalas* européens » reproduits dans l'ouvrage, deux seulement contiennent une fleur — et encore quelle fleur singulière ! — ; et, avec la meilleure volonté du monde, il est difficile de découvrir un rapport entre la plupart des figures qui composent ces malheureux « *mandalas* » et le texte taoïste : nous notons, parmi ces figures, une chaîne de montagnes, des corbeaux, des serpents, des chiens, un bouc, un vitrail, etc.

Quant aux autres rapprochements faits par M. Jung, non seulement ils sont extrêmement vagues, mais ils supposent, eux aussi, ce qui est en question, à savoir que les états mystiques ou contemplatifs ressortissent de la théorie psychologique de cet auteur sur la conscience, l'inconscient et la vie. Il faut donc examiner rapidement cette théorie ; nous le ferons en nous bornant à deux de ses points, qui nous paraissent les plus importants.

## V. — La satisfaction de l'inconscient.

Le premier de ces points est l'affirmation que c'est par la satisfaction préalable des instincts que l'on arrive à la « conscience détachée », que c'est en

« observant la loi de la Terre » qu'on libère la faculté contemplative. Dans la section II, nous avons cité plusieurs passages qui ne laissent à cet égard aucun doute sur la pensée de M. Jung. Cet auteur, à vrai dire, ne nous conseille pas de nous abandonner purement et simplement à nos instincts, mais seulement de les satisfaire d'une manière raisonnable (*sinnvoll*). Il n'en juge pas moins, cependant, que la morale courante en Europe est beaucoup trop rigoureuse et que toute notre vie spirituelle est « empoisonnée par le refoulement violent des instincts » (p. 62). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la thèse de M. Jung sur la satisfaction de l'inconscient est particulièrement importante, puisqu'elle constitue le seul lien que l'on puisse apercevoir entre la théorie psychologique de M. Jung sur le conscient et l'inconscient et tout ce qu'il rapporte d'autre part sur les expériences des mystiques, la « région sacrée » et la « conscience détachée » : elle formait donc le point essentiel que cet auteur avait à établir, s'il voulait faire reconnaître dans le texte taoïste certaines des idées auxquelles son expérience de psychiâtre l'avait conduit. Trois raisons rendaient même nécessaire ici une démonstration en règle. D'abord la gravité de la thèse avancée, qui est lourde de conséquences et renverse les idées que l'on se fait généralement sur la conduite à tenir à l'égard de ses instincts : « quiconque vit ses instincts, ne craint pas d'écrire M. Jung, peut se séparer d'eux, et d'une façon justement aussi naturelle qu'il les a vécus » (p. 62). Ensuite, le fait que les conditions de vie imposées aux contempla-

tifs, en Asie comme en Europe, sont fort sévères et ne comportent guère de concessions aux exigences de l'inconscient. Un des points sur lesquels les Taoïstes — comme les Confucianistes, les Hindous et les Bouddhistes — insistent le plus est la nécessité d'arriver au repos et au « vide » du cœur, délivré de tout désir et de toute passion. Or nous ne pensons pas que M. Jung aille jusqu'à confondre ce calme absolu de l'âme, qui exige certainement des années de contrôles incessants et d'efforts pénibles (1), avec le sentiment de « détente » éprouvé par tel ou tel de ses malades qui s'est résolu à cesser la lutte et à accepter son propre caractère « dans ce qu'il a de positif comme dans ce qu'il a de négatif » (2). La troisième raison, qui rendait indispensable une discussion serrée de la question, est enfin que la thèse de M. Jung, ainsi qu'il le reconnaît lui-même (p. 62), se heurte à la lettre formelle du traité de la *Fleur d'Or*. Ce traité, comme on se le rappellera, compare le « cœur inférieur », celui qui « dépend du monde extérieur », à un général révolté ; il enseigne que ce « cœur inférieur » doit faire sa soumission au souverain légitime, qui est le « cœur céleste », et que l'obscure *anima* doit être « diminuée », « soumise », « maîtrisée », « distillée », afin que l'on puisse revenir à *K'ien*, qui est la « lumière » (3). « Par la concentra-

1. " Il doit se servir libéralement du fouet... Ne lâchez pas la corde de ses naseaux, serrez-la bien, et ne vous permettez aucune indulgence. Ne vous séparez jamais du fouet et du licou. „ *Les Dix Etapes dans l'Art de garder la Vache* (Cf. n° de février 1931, page 97, note 1).

2. ". . *und damit nehme ich auch mein eigenes Wesen mit seinem Positiven und Negativen an, und alles wird lebendiger* », écrit une ancienne patiente de M. Jung (p. 63).

3. Cf. n° de février 1931, p. 103 à 107.

tion des pensées, on peut voler dans les airs ; mais l'accumulation des désirs fait tomber. Le disciple qui s'occupe peu de méditer, mais beaucoup de satisfaire ses désirs, celui-là suit la voie descendante » (p. 123). Le commentaire, de son côté, précise que celui qui veut « faire tourner la lumière » doit « oublier le corps et le cœur » ; pour ce qui est de l'avidité, de la folie (mondaine), du désir, du plaisir « et de toutes les fautes possibles », il indique qu'ils rendent « la force de l'esprit » trouble et confuse et y voit la cause de tous les malheurs de l'être (p. 120).

Or on trouve que M. Jung, qui aborde tant de questions dans son introduction, n'apporte aucune preuve d'une thèse qui aurait besoin cependant de la plus solide des démonstrations. Cette thèse --bien qu'elle soit ensuite rappelée par M. Jung comme une vérité connue et établie — n'est d'abord présentée par lui que comme une série de doutes lui traversant l'esprit, comme une hypothèse qui lui paraît plausible, mais qu'il n'en formule pas moins avec précaution ; et tout ce qu'il trouve à alléguer en sa faveur, c'est que « celui qui connaît l'histoire des mœurs de la Chine et a en outre étudié soigneusement le *Yi-King* ne chassera sans doute pas ces doutes purement et simplement » *(der wird wohl diese Zweifel nicht ohne weiteres von der Hand weisen)* (p. 13). Que l'histoire des mœurs chinoises et surtout que le *Yi-King* fournisse le moindre appui à la thèse de M. Jung, nous sommes fort sceptiques à ce sujet et attendons en toute tranquillité qu'il précise sa pensée. Quelle déception, dans tous les cas, de voir que M. Jung, au moment où il lui faut révéler

quelle raison impérieuse l'a contraint de passer outre à toutes les difficultés que nous venons d'indiquer, se dérobe et ne fait reposer toute son interprétation, tous les rapprochements qu'il établit entre les Taoïstes, les mystiques et ses malades, que sur une supposition mille fois contredite par les textes, supposition dont il n'est pas sûr lui-même et dont il espère seulement que certaines personnes ne la rejetteront pas purement et simplement ! Que dire d'une interprétation que rien n'incline à accepter et qui est contraire à l'esprit comme à la lettre du livre de la *Fleur d'Or* ?

## VI. — La théorie de l'inconscient.

Le second point dont nous ayons à parler est la thèse que « l'inconscient collectif » n'est pas composé d'« éléments susceptibles de conscience », mais de « dispositions latentes à certaines réactions » (*Diese unbewusste Psyche... besteht nicht etwa aus bewusstseinsfähigen Inhalten, sondern aus latenten Dispositionen zu gewissen Reaktionen*) (p. 16). En d'autres termes, l'inconscient, tel que l'entend M. Jung, n'est pas seulement inconscient en ce sens qu'il se trouve hors de la portée de la conscience ordinaire de l'homme, mais il est absolument inconscient, il ne peut jamais être rendu conscient (1), il est ce qu'on pourrait appe-

1 Le mot *Inhalte* (" contenus ") de la phrase que nous venons de citer (et où nous l'avons rendu par " éléments ") laisse bien entendre que " susceptibles de conscience " doit être pris au sens de " susceptibles d'être rendus conscients ".

ler, à la manière allemande, de l'« éternel-inconscient ».

M. Jung a-t-il exploré si complètement l'« inconscient collectif » qu'il puisse se permettre d'être aussi catégorique sur sa nature ? Telle est la première question qui se pose naturellement à l'esprit. Elle n'est pas sans importance, car, s'il fallait y donner une réponse négative, on serait obligé de retourner contre M. Jung, et cette fois avec raison, la plupart des reproches qu'il fait aux métaphysiciens. Néanmoins ce qui nous intéresse surtout, c'est de faire ressortir les conséquences d'une pareille théorie.

La première est que l'on comprend difficilement ce que M. Jung veut dire, lorsqu'il avance que la conscience « procède originairement de l'inconscient » (p. 55). Il n'est guère contestable que notre conscience procède de quelque chose qui n'est pas donné dans notre expérience et que l'on peut appeler à ce titre — relativement parlant — de l'inconscient ; mais il est nécessaire que ce quelque chose soit « lumineux », c'est-à-dire de la nature de la conscience, sans quoi personne ne comprendra jamais comment notre conscience a pu en sortir. Si la science veut avoir une valeur intellectuelle, il est nécessaire qu'elle rattache les effets constatés à des causes qui les expliquent, et non à de prétendues causes qui ne les expliquent pas ; car cette « transmutation » particulière des données expérimentales en idées, qui s'appelle la science, n'a évidemment d'intérêt que si les idées sont intellectuellement plus claires que le contenu de notre expérience. Or expliquer l'origine de la conscience en la

faisant dériver de « dispositions latentes à certaines réactions », c'est, il nous semble, beaucoup moins apporter la solution d'un problème que transformer ce même problème en une énigme dont le mot n'existe pas.

Une autre conséquence non moins grave est que, par l'affirmation précitée, M. Jung se met à nouveau en contradiction, et sur un point essentiel, avec la doctrine taoïste. Entre une philosophie de l'inconscient, selon laquelle la conscience humaine est un atome perdu au milieu des ténèbres de l'« inconscient collectif », et une doctrine qui, comme toutes les doctrines traditionnelles, rattache cet atome à un principe « lumineux », aucune conciliation n'est évidemment possible. Pour la première, il ne saurait être question de « fondre entièrement les scories de l'obscurité », ni de revenir à *K'ien*, qui est « la lumière », ni de « distiller l'obscure *anima*, de sorte qu'elle se transforme en pur *Yang* » (1). Si l'homme n'est pas « la mesure de toutes choses », il n'y a aucune raison de supposer que sa pensée est la plus haute modalité de pensée possible et que ce qui échappe à sa perception est sans rapport avec toute conscience et toute

1. Cette possibilité d'une " distillation „ de l'*anima* montre l'écart immense qui existe entre la pensée taoïste et celle de M. Jung. Lorsque le traité chinois enseigne que l'*anima* est la " substance „ de la conscience, il ne veut certainement pas dire que la conscience naisse purement et simplement de l'inconscient. Une contradiction curieuse et significative entre le traité et le commentaire de M. Jung est que le premier associe la conscience ordinaire de l'homme (la " pensée consciente „) à l'*anima*, qui est un principe *yinn* (obscur), et l'oppose à l'*animus*, principe lumineux, au lieu que M. Jung oppose cette même conscience à l'inconscient (c'est-à-dire à l'*anima*) et l'assimile à *Sing*, principe lumineux, dont il est dit d'ailleurs qu'il " ne peut être vu „ et est " contenu dans la lumière du ciel „.

pensée ; et il y a même des raisons de supposer le contraire. Tel est le point de vue des doctrines traditionnelles, qui, non seulement permettent d'entrevoir une solution au problème de la conscience humaine, mais encore ouvrent la possibilité d'atteindre par la contemplation — d'une façon il est vrai difficile et exceptionnelle — les « sources lumineuses » supérieures, en détachant le centre conscient de l'être du monde sensible et en le transposant, soit dans le psychique, soit, plus difficilement encore, dans l'Universel (1). Mais une pareille possibilité est évidemment refusée à la monade consciente de M. Jung, qui est rigoureusement prisonnière de l'inconscient collectif ; et pour elle, le retour à l'origine ne pourrait être que la dissolution au sein de cet inconscient d'où elle est sortie. M. Jung paraît reculer devant cette conséquence de sa théorie ; cependant l'idéal le plus élevé qu'il trouve à nous offrir, c'est l'union de la « conscience » et de la « vie », l'obtention de la conscience « détachée», c'est-à-dire vide de tout contenu, la concentration de la personnalité sur un point virtuel situé entre le conscient et l'inconscient. Tout cela est extrêmement obscur et nous croyons que M. Jung n'hésiterait pas à parler une langue plus claire, s'il lui était possible de reconnaître que, dans l'invisible qui nous entoure, il y a autre chose que de simples « dispositions latentes à certaines réactions ».

1. Il est sans doute superflu d'indiquer qu'une pareille conception n'est pas purement orientale, mais qu'elle est aussi bien juive et chrétienne : il suffit d'ouvrir les Prophètes et l'Apocalypse pour s'en rendre compte.

M. Jung, en effet, sent certainement lui-même combien les limites de son système sont gênantes. C'est ainsi qu'il est amené à nous parler de la « région sacrée », qui est « l'origine et la fin de l'âme » et qui contient l'union de la conscience et de la vie, à rappeler certaines expériences des mystiques et à citer saint Paul ; il va même beaucoup plus loin : il prononce le mot de « contemplation » (*Schauen*) (p. 59) et celui d'« être universel » (p. 53), parle d'un sentiment de « filiation divine » (*Gotteskindschaft*) (p. 70), admet que des parties du processus psychique (*Gebiete des seelischen Geschechens*), qui sont autrement plongées dans l'obscurité, peuvent être parfois élevées au niveau de la conscience (p. 39) et va même jusqu'à écrire que l'inconscient peut devenir conscient (p. 33). Mais on se demande aussitôt si la conscience ne procéderait pas de la « région sacrée » et non de l'inconscient, de quelle contemplation, de quel être universel et de quel Dieu il s'agit et comment l'inconscient, qui ne se compose pas d'éléments susceptibles de conscience, peut devenir conscient. Chaque pas fait dans la direction des mystiques et des Taoïstes éloigne M. Jung de sa théorie ; et chaque retour à sa théorie l'éloigne des Taoïstes et des mystiques. Son introduction donne l'impression d'un va-et-vient continuel, qui déconcerte complètement. M. Jung rayant d'un trait de plume toute la tradition taoïste pour y substituer une interprétation européenne, on s'attend naturellement à ce qu'il ait au moins quelque chose de clair et de défini à présenter, pour prendre la place de ce qu'il rejette. Or on trouve, non

seulement qu'il n'allègue, comme nous l'avons montré, aucune raison solide en faveur de son interprétation, mais encore que, loin d'apporter la solution d'aucune énigme, il paraît prendre plaisir à nous en proposer de nouvelles.

* * *

Il y aurait encore bien des points à relever dans cette interprétation, notamment l'« humanisme » dont M. Jung fait profession — conception si nettement occidentale qu'on est interdit et désarmé lorsqu'on le voit la présenter comme la seule base possible d'une compréhension véritable de l'Orient — et aussi sa thèse que l'homme moderne souffre d'un développement exagéré de l'« Intellekt ». Sur ces deux points, nous nous bornerons à renvoyer le lecteur aux travaux de M. Guénon (notamment à *Orient et Occident* et à la *Crise du Monde moderne*), où il trouvera tous les éclaircissements désirables.

L'interprétation de M. Jung — et c'est pourquoi nous l'avons discutée si longuement — est un bon exemple de ces « interprétations » de l'Orient comme on en voit maintenant fleurir en Europe et dont un des moindres défauts est qu'elles sont toujours partielles et obligées de considérer comme nulle et non avenue une partie importante des textes. Ces pseudo-interprétations — car on ne peut les appeler autrement — tendent, non pas à nous faire entrer dans la pensée orientale par un travail difficile d'adaptation et d'assimilation, mais à nous faire retrouver coûte que coûte dans cette pensée telle ou telle idée

qui nous est chère ; et, pour obéir à certaines modes intellectuelles telles que le positivisme, l'empirisme ou le pragmatisme, elles aboutissent en fait à substituer chaque fois une philosophie individuelle, limitée et hypothétique à une pensée métaphysique ouverte de tous côtés, lourde de l'autorité d'une tradition plusieurs fois millénaire et seule capable de donner finalement satisfaction à cette exigence indéfinissable de l'esprit, que l'on peut appeler indifféremment besoin d'unité, besoin de clarté ou besoin de causalité.

André Préau.